معرفت فلسفی   سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۴، ۷۸ـ۴۳

معرفت لازم و کافی در دین
(مروری بر عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی)

محمد حسین‌زاده

چکیده

در بحث «معرفت لازم و کافی در دین اسلام»، که یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مباحث معرفت‌شناسی دینی است، با سه پرسش اساسی مواجهیم: اولاً، در دین (اسلام)، به چه نوع معرفتی می‌توان دست یافت؟ آیا دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در دین ممکن است؟ ثانیاً، در صورت امکان دستیابی به چنین نوع معرفتی در دین، آیا تحصیل و کسب آن لازم است، یا صرفاً مظنه یا علم متعارف یا جزم کفایت می‌کند؛ ثالثاً، در صورت کفایتِ علم متعارف یا جزم، معیار صدق این گونه معرفت‌ها چیست؟

این نوشتار، پس از بیان واژه‌های «دین» و «معرفت» و شرح کاربردهای معرفت و دیگر مقدماتی که به نحوی در فهم یا حل مسئله دخالت دارند، به این نتیجه رسیده است که اولاً، دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص در بخش‌هایی از دین ممکن است؛ و ثانیاً، به رغم امکان دستیابی به معرفت یقینی، تحصیل آن لازم نیست.

افزون بر ادله‌ای که به آنها استناد شده، تلاش شده است تا دیدگاه متفکران مسلمان در این مسئله پی‌گیری شود. نتیجهٔ کاوش این است که متفکران مسلمان به طور جداگانه به این مسئله نپرداخته‌اند. تنها شهید قاضی طباطبایی و میرزای قمی و آیت‌الله مظاهری به روشنی این بحث را مطرح کرده‌اند و از میان آنان، مرحوم قاضی دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص را در اصول اعتقادی لازم دانسته است، که دیدگاه و ادلهٔ وی در این مقاله نقد شده است. گرچه دیگران این مسئله را به طور مستقل مطرح نکرده‌اند، می‌توان با توجه به قراین و شواهدی، به آنان نسبت داد که تحصیل یقین بالمعنی‌الاخص در دین لازم نیست.

کلید واژه‌ها

معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص، علم متعارف، جزم، اعتبار ذاتی یقین، آموزهٔ حجیت، امکان معرفت.

معرفت‌شناسی دینی یکی از انواع معرفت‌شناسی‌های مقید است که به ارزیابی معرفت در حوزه دین می‌پردازد و صرفاً معرفت‌های دینی را مطالعه و بررسی می‌کند. از مهم‌ترین مسائلی که می‌توان در این نوع معرفت‌شناسی مطرح کرد، مسئلهٔ «معرفت لازم و کافی در دین» است. توضیح آنکه معرفت قضیه‌ای اقسامی دارد: معرفت ظنی، معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم، معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص و... . اکنون مسئله این است که اولاً، در دین به چه نوع معرفتی می‌توان دست یافت؟ آیا می‌توان در همه بخش‌های دین به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص دست یافت یا اینکه چنین معرفتی صرفاً در پاره‌ای گزاره‌ها و معرفت‌های دینی ممکن است و در برخی بخش‌های دیگر دین، دستیابی به چنین معرفتی ممکن نیست، بلکه صرفاً می‌توان به معرفت اطمینانی (علم متعارف) و در نهایت به یقین روان‌شناسانه دست یافت؟ ثانیاً، بر فرض اینکه دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص در همه یا پاره‌ای گزاره‌های دینی ممکن باشد، آیا تحصیل چنین مرتبهٔ رفیعی از معرفت در دین لازم است؟ به تعبیر دیگر، آیا در دین چنین معرفتی از انسان‌ها خواسته شده یا اینکه مظنه یا اطمینان یا یقین روان‌شناسانه که با جهل مرکب نیز سازگار است، کفایت می‌کند؟ ثالثاً، در صورت کفایت علم متعارف (اطمینان) یا جزم (یقین روان‌شناختی) مبانی معرفت‌شناختی این‌گونه معرفت‌ها چیست؟ به تعبیر روشن‌تر، چنین معرفت‌هایی چگونه موجّه می‌شوند؟ یا به عبارت سوم، معیار صدق این‌گونه معرفت‌ها چیست؟

پرسش‌های مزبور مشکل‌ترین مسائل معرفت‌شناسی دینی است؛ و بلکه می‌توان گفت از مسائل پیچیدهٔ معرفت‌شناسی مطلق نیز دشوارتر است و حل آن به دقت و تلاش بیشتری نیاز دارد. برای یافتن پاسخی متقن، دقیق و صحیح به این پرسش‌ها، ابتدا لازم است مراد خود را از واژه‌های «دین» و «معرفت» دقیقاً مشخص سازیم؛ سپس کاربردها یا اصطلاحات معرفت گزاره‌ای را شرح دهیم، و در ادامه نظری به ابزارها یا راه‌های کسب معرفت دینی بیفکنیم، و در پایان پیشین یا پسین بودن گزاره‌های دینی را بررسی کنیم.

تعریف دین

از آنجا که دین تعریف‌های بسیاری دارد، شرح و بررسی همهٔ آن‌ها در این نوشتار نمی‌گنجد. در

اینجا، تنها یکی از تعریف‌های پذیرفته شده را مطرح می‌کنیم. دین عبارت است از آنچه خداوند متعال بر پیامبران فرو فرستاده و تبیین آن‌را بر عهدهٔ ایشان و جانشینانشان نهاده است. بر اساس این تعریف، دین، افزون بر عقاید، اخلاق و احکام، شامل پدیده‌های تاریخی، نظیر تاریخ امت‌ها و انبیای پیشین، و پدیده‌های جهان‌شناختی، همچون آسمان، زمین، تعداد و کیفیت پیدایش آن‌ها و خواص گیاهان، میوه‌ها و سبزی‌ها، می‌شود.[1] در واقع، مصداق چنین تعریفی شریعت اسلام است. در هر صورت، دین بر اساس این تعریف به چهار بخش منقسم می‌گردد: ۱. عقاید؛ ۲.ارزش‌های اخلاقی و حقوقی و مانند آن‌ها؛ ۳. احکام؛ ۴. معرفت‌هایی در باب تاریخ، طبیعت و مانند آن‌ها.

بر اساس این تقسیم، گزاره‌های دینی به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. گزاره‌های ناظر به عقاید؛

۲. گزاره‌های ناظر به اخلاق و دیگر ارزش‌ها؛

۳. گزاره‌های ناظر به احکام، یا به عبارت دیگر، گزاره‌هایی که بیان‌کنندهٔ احکام دین‌اند؛

۴. گزاره‌های ناظر به رویدادها و حوادث تاریخی، طبیعی و مانند آن‌ها.

معرفت و کاربردهای آن

معرفت از منظر متفکران مسلمان به معنای مطلق آگاهی و علم است که شامل معرفت بدون واسطه (علم حضوری) و معرفت با واسطه (علم حصولی) و نیز شامل همهٔ اقسام معرفت حصولی، یعنی مفاهیم یا گزاره‌ها، تصورات یا تصدیقات می‌شود. بدین‌سان، معرفت اقسامی دارد. آنچه در این مقام مورد بحث است، معرفت گزاره‌ای است، و آن نیز خودْ کاربردها یا اصطلاحات گوناگونی دارد که بدین شرح‌اند:

۱. معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص؛

۲. معرفت یقینی بالمعنی‌الخاص؛

۳. معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم یا یقین روان‌شناسانه؛

۴. معرفت ظنی.

اکنون لازم است که به شرح کاربردها یا اصطلاحات فوق بپردازیم و مراد خود را از آن‌ها دقیقاً مشخص سازیم.

۱. معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص

معرفت گزاره‌ای یقینی بالمعنی‌الاخص، که «یقین منطقی» و «یقین مضاعف» نیز نامیده می‌شود، عبارت است از: «اعتقاد جازم صادق ثابت»، یا به تعبیر دیگر، اعتقاد جزمی مطابق با واقع و زوال‌ناپذیر. با قید «اعتقاد جازم» ظنون از آن خارج می‌شود و با قید «صادق» یا «مطابق با واقع» همهٔ جزم‌ها و یقین‌های غیر مطابق با واقع، یعنی جهل‌های مرکب، خارج می‌شود، و با قید «ثابت» اعتقادها و باورهای صادق مقلدان. آشکار است که قید «ثابت» هم شامل گزاره‌هایی می‌شود که بیّن هستند و به استدلال نیاز ندارند و هم شامل گزاره‌هایی که مبیَّن بوده، به استدلال نیاز دارند و با استدلال برهانی اثبات می‌شوند.

۲. معرفت یقینی بالمعنی‌الخاص

معرفت گزاره‌ای یقینی بالمعنی‌الخاص اصطلاحی است که آن‌را برای معرفت گزاره‌ای ویژه‌ای، یعنی اعتقاد جازم صادق، قرارداد کرده‌ایم. تمایز این اصطلاح با اصطلاح پیش در این است که این اصطلاح به قید چهارم، یعنی ثابت یا زوال‌ناپذیر، نیاز ندارد. از این‌رو، معرفت تقلیدی را نیز در برمی‌گیرد؛ بدین‌سان، این اصطلاح تمایز عمده‌ای با اصطلاح پیش ندارد و تفاوت آن‌ها به معرفت تقلیدی باز می‌گردد.

۳. معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم

معرفت گزاره‌ای یقینی بالمعنی‌الاعم که همان یقین روان‌شناسانه است، چنین تعریف شده است: «مطلق اعتقاد جازم». بر اساس یکی از کاربردهای آن، فقط در صورتی که با واقع مطابق باشد

معرفت بر آن صادق است، وگرنه آن‌را «جهل مرکب» می‌خوانند؛ هر چند بر اساس بعضی از کاربردهای علم و معرفت، جهل مرکب را نیز از این نظر که دارای صورت علمی است «معرفت» می‌دانند. از این‌رو، یقین روان‌شناختی دربارهٔ یک قضیه یا باور، یقینی است که انسان بدان قضیه یا باور حالت نفسانی قطع و جزم پیدا کند و هیچ شک و تردیدی دربارهٔ مفاد آن نداشته باشد. در این لحاظ، صرفاً ارتباط قضیه با مُدرِک مورد نظر است، نه ارتباط قضیه با واقع. چنین حالتی را که برای انسان مُدرِک پیدا می‌شود، معمولاً «قطع» یا «یقین» می‌خوانند. بدین‌سان، یقین روان‌شناختی شامل جهل مرکب نیز می‌شود.

۴. معرفت ظنی یا ظن صادق

معرفت گزاره‌ای ظنی که «ظن صادق» نام دارد، عبارت است از: «اعتقاد راجح صادق». در صورتی می‌توان دربارهٔ این قسم گزاره معرفت را به کار بُرد که این‌گونه گزاره با واقع مطابق باشد. اگر مطابق با واقع نباشد، معرفت بر آن صادق نیست، بلکه ظن کاذب خواهد بود. ظن کاذب دقیقاً در مقابل این قسم قرار دارد و عبارت است از: «اعتقاد راجح کاذب». در هر صورت این‌گونه گزاره‌ها به دو قسم تقسیم می‌گردند: ظن اطمینانی و ظن غیر اطمینانی. اطمینان یا ظن اطمینانی همان علم عادی و عرفی است که مرتبهٔ اعلای ظن، و نزدیک به یقین است؛ از این‌رو، خلاف در آن محتمل است.

لازم است خاطر نشان کنیم که در میان کاربردهای چهارگانهٔ معرفت گزاره‌ای، شایع‌ترین و رایج‌ترین آن‌ها کاربرد اول، سوم و چهارم است. معمولاً کاربرد اول را «یقین منطقی ریاضی» و کاربرد سوم را به لحاظ اینکه شامل جهل مرکب نیز می‌شود، «یقین روان‌شناختی»، و کاربرد چهارم را «مظنه» می‌نامند. همچنین احیاناً یقین را دست‌کم به دو قسم منطقی و روان‌شناختی تقسیم می‌کنند، و از مظنه، اگر به حد اطمینان برسد، به «علم متعارف» تعبیر می‌کنند.

از همین‌جا به این نکتهٔ مهم رهنمون می‌شویم که اطلاق «معرفت» بر گزاره‌های موهوم یا مشکوک، یعنی گزاره‌هایی که مُدرِک دربارهٔ آن‌ها وهم یا شک دارد، صحیح نیست. گزاره‌ای را می‌توان معرفت دانست که حالت مُدرِک، حالتی فراتر از شک، یعنی ظن یا قطع، باشد.

راه‌ها و ابزارهای معرفت دینی

برای دستیابی به معرفت دینی، می‌توان از ابزارها یا راه‌های بسیاری استفاده کرد. بر اساس استقرا، ابزارها یا راه‌های دستیابی به معرفت، اعم از معرفت دینی و معرفت غیردینی، عبارتند از: ۱.حواس؛ ۲. عقل؛ ۳. وحی؛ ۴. الهام؛ ۵. شهود و مکاشفه؛ ۶. تجربهٔ دینی (Religious Experience)؛ ۷. حافظه؛ ۸. گواهی (Testimony)؛ ۹. مرجعیت (Authority).

ما در ادامهٔ بحث، صرفاً مهم‌ترین و عمده‌ترین ابزارها یا راه‌های دستیابی به معرفت دینی را به اختصار شرح می‌دهیم.

حواس

با حواس می‌توان شناخت گسترده‌ای از طبیعت و اشیا و رویدادهای طبیعی به دست آورد: صداها را شنید؛ افراد را دید؛ بوها را استشمام کرد؛ و... . در میان بخش‌های مختلف دین، پاره‌ای از احکام بهداشتی و مانند آن‌را از طریق حواس می‌توان درک کرد. از این نظر، حواس در دین ابزاری معرفت‌بخش‌اند. مهم‌تر آنکه کلام پیامبر یا امام را ـ که بیان‌کنندهٔ احکام و معارف دین هستند ـ با حواس می‌توان شنید و افعال آنان را، که معتبرند، با چشم مشاهده کرد. بنابراین حواس نقش عمده‌ای در شناخت و دستیابی ما به معرفت دینی دارند، در صورتی که اعتبار یا مرجعیت گفتار و کردار پیامبرﷺ و امامعليه‌السلام از راه عقل اثبات شود.

عقل

با عقل می‌توان پاره‌ای از کلیات اخلاق و احکام عملی دین را شناخت؛ چنان‌که با آن می‌توان به عمده‌ترین اعتقادات دین معرفت یافت و آن‌ها را اثبات کرد. وجود خداوند، توحید، صفات ثبوتی و سلبی او، معاد، نبوت و امامت عامه از جمله عقایدی هستند که می‌توان آن‌ها را با عقل اثبات کرد. از منظر اسلام، عقل مهم‌ترین ابزار شناخت در این حوزه، یعنی شناخت کلیات اخلاق و احکام عملی دین و اصول بنیادین اعتقادی آن است.

وحی و الهام

وحی و الهام ابزارهای معرفت برای انسان‌های عادی نیستند؛ وحی به پیامبران اختصاص دارد و الهام به امامان معصوم علیهم‌السلام. وحی شهود بلاواسطه پیامبران یا حقیقت القا شده توسط فرشتهٔ وحی است که پیامبران آن حقیقت را به طور مستقیم دریافت می‌کنند، و احتمال خطا و اشتباه در آن راه ندارد. الهام، به رغم تفاوت‌های جزئی‌اش با وحی، اعتباری در حد وحی دارد. گرچه وحی و الهام در دسترس اشخاص دیگر نیستند، پیامبر و امام محتوای آن‌را برای مردم نقل می‌کنند و با پشتوانهٔ برهان عقلی بر صدق گفتار ایشان اعتباری در حد یقینیات تردیدناپذیر خواهند داشت. بدین ترتیب عمده معارف دین، به ویژه در بخش احکام و اخلاق، از طریق پیامبر و امام به دیگران انتقال می‌یابد. اعتبار گفتهٔ پیامبر و امام از راه عقل اثبات می‌شود و در نتیجه کلام معصوم مرجعیت می‌یابد. برای کسانی که به طور مستقیم گفتهٔ پیامبر یا امام را نمی‌شنوند و اعمال او را مشاهده نمی‌کنند نقل وحی و الهام از طریق دلیل نقلیِ معتبر صورت می‌گیرد. در اینجاست که پای نوع دیگری از دلیل، به نام دلیل نقلی به میان می‌آید که می‌توان آن‌را «گواهی» نامید. این نوع دلیل نقش بسیار مهمی در انتقال گفتهٔ پیامبر و امام (نقل وحی و الهام) به دیگران دارد.

شهود یا مکاشفه

یکی از راه‌ها یا ابزارهای معرفت انسان شهود و مکاشفه است. معنای شهود یا مکاشفه این است که واقعیت را بدون واسطه آن چنان‌که هست بیابیم. از آنجا که معرفت‌های حاصل از شهود، علومی بدون واسطه صور و مفاهیم هستند، اشتباه و خطا دربارهٔ آن‌ها قابل تصور نیست. خطا یا حقیقت، صدق یا کذب در جایی ممکن است رخ دهد که میان مدرِک و مدرَک، یا عالم و معلوم واسطه‌ای در کار باشد. بدین‌سان، معرفت‌هایی که از این طریق حاصل می‌شوند علوم بی‌واسطه و حضوری‌اند، نه حصولی. اما قضایایی که از آن علوم شهودی و عرفانی حکایت می‌کنند یا تفسیرهای آن علوم هستند، حصولی و باواسطه‌اند و به همین دلیل خطا در آن‌ها راه دارد.

انسان از راه شهود یا مکاشفه می‌تواند به معرفت‌های بسیاری دست یابد. معمولاً بسیاری از

معرفت‌های شهودی و عرفانی به طور عادی برای همهٔ انسان‌ها فراهم نیست و به ریاضت نیاز دارد؛ گو اینکه دسته‌ای از معرفت‌های شهودی برای همگان فراهم است. انسان از راه شهود و علم حضوری، که معرفتی خطاناپذیر است، می‌تواند به ارزشمندترین، مهم‌ترین و خطیرترین معارف دینی، یعنی معرفت و شناخت مبدأ خود، معرفت و شناخت نفْس خود، که عین فقر و وابستگی است، و حالات و انفعالات و قوای نفسانی خود، معرفت حضوری و شهودی بیابد. معرفت به توحید، که نخستین اصل اعتقادی و پایهٔ همهٔ معارف دینی و محور همهٔ عبادات و اعمال دینی و زیربنای همهٔ بخش‌های دین است، از این راه فراهم می‌آید. هر قدر این معرفت قوی‌تر شود، آثار آن در اندیشه و عمل انسان بیش‌تر و ژرف‌تر می‌گردد؛ زیرا این معرفت، معرفت مفهومی نیست؛ بلکه شهود و حضورِ خود واقعیت است. انسان از این راه ذات اقدس الهی، ربوبیت تکوینی و تدبیر او را به قدر ظرفیت و سعهٔ وجودی خویش می‌یابد. می‌توان گفت معرفت‌های دینی که از راه شهود و علم حضوری برای انسان حاصل می‌شود، در مقایسه با معرفت‌های دینی بسیاری که از راه‌های دیگر حاصل می‌شود از نظر شماره و کمیت بسیار ناچیز است، اما از نظر کیفیتْ نقش برجسته و بنیادینی دارد؛ زیرا اساسی‌ترین معارف دینی که معرفت خداوند متعال و معرفت نفس است، از این طریق حاصل می‌شود.

مرجعیت

مرجعیت، که در معرفت‌شناسی ابزاری برای دستیابی به معرفت تلقی شده، به معنای استناد به اقوال و آرای صاحب‌نظران است. به تعبیر دیگر، مرجعیت عبارت است از اینکه برای تصدیق گزاره‌ای به گفتهٔ کسی که صلاحیت نظر دادن دارد استناد شود. از باب نمونه، برای تصدیق و پذیرش پاره‌ای از اصول و گزاره‌های شیمی به آرای شیمیدانی برجسته استناد شود. آشکار است که این ابزار به خودی خود اعتبار ندارد و نمی‌توان بدان استناد کرد. البته اگر نبوت یا امامت شخصی اثبات شود و عصمت وی از لغزش و خطا احراز گردد، رأی و گفتهٔ وی معتبر است و می‌توان بدان تمسک جست. از این‌رو، مسلمانان، بلکه همهٔ پیروان ادیان الهی، قول و فعل

معصوم را حجت می‌دانند و از باب مرجعیت و حجت بدان استناد می‌کنند. این سخن به معنای آن نیست که مرجعیت به خودی خود ابزاری معتبر و قابل استناد است، بلکه لازم است ابتدا اعتبار و حجیت آن از راه عقل اثبات، و سپس بدان استناد شود.

بدین ترتیب، با کمک عقل و انضمام وحی (یا الهام) به مرجعیت، مجموعهٔ گسترده و انبوهی از معارف معتبر در دسترس انسان قرار می‌گیرد. نمودار ذیل نقش ابزارهای لازم را در دستیابی به آن معرفت‌ها نشان می‌دهد:

۱. اعتبار مرجعیت پیامبر و امام از راه ← عقل

۲. وحی یا الهام ← ابزارهای مختص به پیامبر یا امام

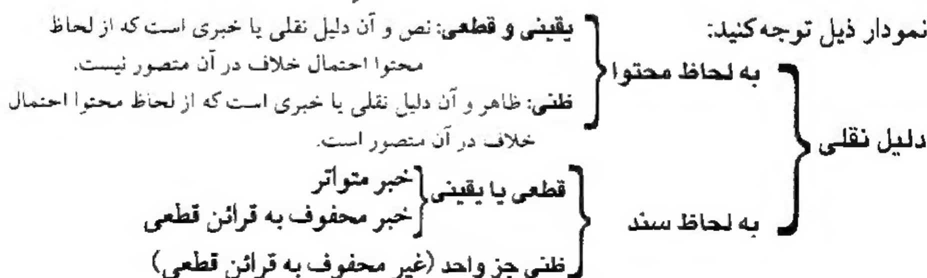
۳. شنیدن گفته‌ها و مشاهدهٔ اعمال معصوم ← حواس

∴ عقل + مرجعیت پیامبر و امام + وحی یا الهام + حواس

از آنجا که ما در این عصر با گفته‌ها و اعمال پیامبر اکرمﷺ و امامان معصومعلیهم‌السلام ارتباط مستقیم نداریم، از زبان آن بزرگواران آرایشان را نمی‌شنویم و سیره و اعمال آنان را مشاهده نمی‌کنیم، ارتباط ما با گفته‌ها و اعمال آن بزرگواران از طریق واسطه‌ها و ادلهٔ نقلی است. اشخاص بسیاری میان ما و گفته‌های آنان واسطه‌اند. در اینجاست که باید مطالب نقل شده از پیامبر یا امامان را با روش‌های نقلی بررسی کنیم و میزان اعتبار ادلهٔ نقلی، یعنی ارزش گواهی، را مشخص سازیم.

ادلهٔ نقلی

ادلهٔ نقلی، هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ سند به دو قسمِ یقینی و ظنی تقسیم می‌شوند. به نمودار ذیل توجه کنید:



ادلهٔ نقلی همچون ادله عقلی، به یقینی و ظنی تقسیم می‌شوند. برخی از ادلهٔ نقلی همچون اخبار متواتر و اخبار محفوف به قراین قطعی یقینی‌اند، اما اخبار واحد، چه مستفیض و چه غیرمستفیض، ظنی‌اند. از این‌رو، ادلهٔ نقلی و اخباری که از محتوای وحی یا الهام حکایت دارند اگر به حد تواتر برسند یا محفوف به قراین قطعی باشند، اعتباری در حد یقینیات و بدیهیات ثانوی خواهند داشت، وگرنه ظنی بوده، احتمال خطا در آن‌ها راه می‌یابد. البته ناگزیریم که بر اساس دلیلی یقینی، دست‌کم در مقام عمل، به این‌گونه اخبار، یعنی خبرهای واحد، در صورتی که مخبر آن ثقه یا عادل باشد، استناد کنیم. ظنی بودن محتوا و سند این‌گونه خبرها با اعتبار آن‌ها منافاتی ندارد؛ زیرا اعتبار آن‌ها به ادله‌ای یقینی مستند است.

حاصل آنکه تا اینجا مروری بر عمده‌ترین راه‌ها یا ابزارهای معرفت دینی داشتیم و به این نتیجه رسیدیم که معرفت‌های دینی از راه‌ها و ابزارهای گوناگونی حاصل می‌شوند. پاره‌ای از معرفت‌ها یا گزاره‌های دینی را می‌توان از طریق عقل شناخت. عمدهٔ اصول اعتقادی دین، نظیر شناخت خدا و صفات او، معاد، نبوت و امامت عامه و مانند آن‌ها، گزاره‌هایی عقلی و پیشین بوده، از راه عقل می‌توان آن‌ها را شناخت. گرچه معرفت انسان به خداوند متعال حضوری و شهودی است، با عقل نیز می‌توان به شناخت حصولی از خداوند دست یافت و هستی و صفات او را اثبات کرد. افزون بر آن، پاره‌ای از احکام عملی و اخلاق را نیز می‌توان با عقل شناخت. در میان ابزارهای رایج معرفت، مرجعیت نقش عمده‌ای در معرفت دینی دارد. اعتبار مرجعیت، یعنی استناد به گفته‌های معصوم، بر عقل مبتنی است و گفته‌های معصوم، که از وحی یا الهام سرچشمه می‌گیرد، از طریق حواس شناخته می‌شود. گفتهٔ پیامبر یا امام، چه با واسطه و چه بدون واسطه، از راه حواس به دیگران انتقال می‌یابد. بدون اعتبار حواس، مرجعیت نقشی در معرفت دینی نخواهد داشت. با اعتبار حواس است که مرجعیت نقش مهمی در معرفت دینی خواهد داشت. از این‌رو، حواس نقش ابزاری مهمی در معرفت‌های دینی که از طریق مرجعیت پیامبر و امام به دست می‌آید، دارند.

پیشین یا پسین بودن معرفت‌های دینی

در این مقام لازم است به مقدمهٔ دیگری بپردازیم که نقش مهمی در حل مسئله دارد. گرچه در خلال مطالب پیش گفته به این مقدمه اشاره شد، بیان جداگانهٔ آن ضروری به نظر می‌رسد. آن مقدمه عبارت است از پیشین یا پسین بودن گزاره‌های دینی.

معرفت‌ها یا گزاره‌های پسین گزاره‌هایی‌اند که صدق و کذبشان از راه حواس معلوم می‌شود؛ مانند گزاره‌های علوم تجربی. از این‌رو، معرفت‌ها یا گزاره‌های پسین استثناپذیرند. اگر برای یک قانون علمی و تجربی که گزاره‌ای کلی و پسین است، مورد نقضی مشاهده شود، گزاره کلاً ابطال نمی‌گردد، بلکه تنها کلیت آن از بین می‌رود.(۲)

اما معرفت‌ها یا گزارهای پیشین گزاره‌هایی‌اند که معرفت به آن‌ها و تشخیص صدق و کذبشان تنها از راه عقل ممکن است. این‌گونه گزاره‌ها به حواس و آزمایش نیازی ندارند؛ از این‌رو، استثناناپذیرند. اگر بتوان مورد نقضی برای چنین گزاره‌هایی یافت، کلاً بی‌اعتبار می‌شوند. گزاره‌های پیشین یا در همهٔ موارد صادقند و یا در همهٔ موارد کاذب. تنها ابزار شناخت این‌گونه گزاره‌ها عقل است. آن‌ها نه تنها به حواس نیازی ندارند، کاربرد حواس و آزمایش‌های حسی نیز برای اثبات آن‌ها بی‌فایده است.

اکنون با دقت در تعریف این دو نوع گزاره، و مروری بر گزاره‌های دینی، بررسی می‌کنیم که آیا این گزاره‌ها پیشین‌اند یا پسین. آیا می‌توان گفت دسته‌ای از گزاره‌های دینی هستند که نه پیشین‌اند و نه پسین؟

برای پاسخ به این پرسش، به تعریفی که از دین ارائه شد باز می‌گردیم. بر اساس آن تعریف، دیدیم که دین بخش‌های گوناگونی دارد: ۱. عقاید؛ ۲. احکام؛ ۳. اخلاق و دیگر ارزش‌ها؛ ۴. گزاره‌ها و معرفت‌های تاریخی، تجربی و مانند آن‌ها، نظیر داستان‌های انبیا و امت‌های پیشین و معرفت‌های کیهان‌شناختی، نظیر آسمان‌های هفت‌گانه و حرکت ستارگان.

گزاره‌های اعتقادی

دربارهٔ گزاره‌ها یا معرفت‌های ناظر به بخش عقاید دین باید گفت که عمده اصول اعتقادی از قبیل

«خدا هست»، «خدا یکتاست»، «خدا عالم و تواناست و قدرت و علم مطلق دارد»، «از صفات مادی و موجبِ نقص منزه است»، «همه کمالات را دارد»، «به هیچ کس و هیچ چیز نیازمند نیست، بلکه همگان به او نیازمندند» گزاره‌هایی هستند که با عقل می‌توان به شناخت آن‌ها دست یافت و معرفت‌هایی هستند که با روش فلسفی می‌توان آن‌ها را اثبات کرد؛ چنان‌که با شهود و علم حضوری نیز می‌توان به وجود خداوند و اسمای حسنای او معرفت یافت. از آنجاکه معرفت‌های پیشین گزاره‌هایی‌اند که معرفت به آن‌ها و تشخیص صدق و کذبشان تنها از راه عقل ممکن است، گزاره‌های یاد شده پیشین‌اند. این‌گونه گزاره‌ها را با تجربه و حواس نمی‌توان شناخت، بلکه صرفاً از راه عقل درک، و با استدلال عقلی اثبات می‌شوند. می‌توان با استفاده از بدیهیات اولی و اقامهٔ برهان‌های فلسفی محض که از آن مبادی، یعنی بدیهیات اولی، تألیف می‌گردند این گزاره‌ها را اثبات کرد. هیچ حسی هم قضیه را درک نمی‌کند. حس و علم حضوری تورهایی هستند که عقل داده‌های آن‌ها را به صورت قضیه در می‌آورد و صدق نیز مطابقت قضیه با خارج است. این مطابقت را گاهی به کمک حس درک می‌کنیم؛ کما اینکه گاهی با عقل و علم حضوری. درک حضوری اموری از قبیل وجود خداوند متعال با پیشین بودن گزارهٔ «خدا هست» منافاتی ندارد؛ زیرا در علم حضوری واقعیت قضیه، و نه خود قضیه، حاضر است. سخن از قضیه نیست تا پیشین یا پسین بودن مطرح باشد. اگر با قدری مسامحه، تجربه را شامل درک حضوری یا شامل وجدانیات، یعنی گزاره‌های حاکی از علوم حضوری، نیز بدانیم، این‌گونه ادراکی پسین خواهد بود. در هر صورت، ما نمی‌توانیم گزاره‌ای داشته باشیم که نه پسین باشد و نه پیشین.

از این‌رو، در بیش‌تر گزاره‌های اعتقادیِ دین می‌توان به یقین منطقی (یقین بالمعنی‌الاخص) دست یافت؛ زیرا این دسته از گزاره‌ها پیشین هستند و در گزاره‌های پیشین با روش عقلی و از طریق استدلال برهانی می‌توان به یقین منطقی و ریاضی دست یافت. بدین‌سان، دستیابی به یقین منطقی (بالمعنی‌الاخص) در این حوزه ممکن، و بلکه متحقق است. بسیاری از استدلال‌های فلسفی بر اثبات وجود خداوند متعال، توحید و نفی شریک از او و مانند آن‌ها، برهانی بوده، مفید چنین یقینی هستند.

دربارهٔ دستهٔ دیگری از گزاره‌های ناظر به بخش عقاید باید یادآور شد که آن گزاره‌ها پسین‌اند؛ گزاره‌هایی نظیر «حضرت محمدﷺ پیامبر خداست»، «او آخرین پیامبران است» و «وصی و جانشین بلافصل او امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب‌ؑ است» گزاره‌هایی پسین بوده، نمی‌توان آن‌ها را پیشین تلقی کرد. اکنون باید ببینیم در بارهٔ این‌گونه گزاره‌ها به چه نوع یقینی می‌توان دست یافت؟ آیا ممکن است این‌گونه گزاره‌ها مفید یقین به معنای اخص باشند یا اینکه صرفاً مفید یقین بالمعنی‌الاعم و قطع روان‌شناختی هستند؟

برای پاسخ گفتن به این مسئله، لازم است به تقسیم‌بندی گزاره‌های پسین به «نظری و بدیهی» یا «روبنا و مبنا» توجه کنیم. گزاره‌های پسین اگر نظری باشند، معیار صدقشان، همچون معیار صدق گزاره‌های نظری پیشین، ارجاع به گزاره‌های مبنا و پایه است. آشکار است گزاره‌هایی که می‌توانند مبنای گزاره‌های پیشین قرار گیرند، اولیات (بدیهیات اولی) و وجدانیات هستند. اما گزاره‌هایی که می‌توانند مبنا و پایهٔ گزاره‌های نظری پسین قرار گیرند، چه گزاره‌هایی هستند؟

با تتبع در میان اقسام گزاره‌های بدیهی و پایه و استقرای آن‌ها، می‌توان حسیات، متواترات و حدسیات را پایه و مبنای گزاره‌های نظری پسین تلقی کرد؛ اما تجربیات یا گزاره‌های تجربی را، که از اقسام بدیهیات شمرده می‌شوند، باید نظری، نه بدیهی و پایه، به شمار آورد. در هر صورت، آیا آن نوع از گزاره‌های پسین را که پایه و مبنا تلقی کردیم، یعنی حسیات، متواترات و حدسیات، مفید یقین منطقی (یقین به معنای اخص) هستند یا نه؟ به این بحث باز می‌گردیم.[۳]

گزاره‌های اخلاقی

اکنون به بخش دیگری از دین می‌پردازیم و گزاره‌های ناظر به اخلاق را برمی‌رسیم. برای اینکه دریابیم گزاره‌های اخلاقی، پیشین یا پسین‌اند، لازم است بیش‌تر دقت و تأمل کنیم. به اختصار می‌توان گفت کلیات احکام اخلاقی، نظیر «عدالت خوب و بایستنی است»، «ظلمْ بد و نبایستنی است»، گزاره‌هایی هستند که عقل انسان‌های متعارف آن‌ها را درک می‌کند. به بیان دیگر، مُدرِک این‌گونه گزاره‌ها عقل است؛ چه به صورت اخباری اظهار شوند و چه به صورت انشایی. اگر

شرع و دین دربارهٔ آن‌ها احکامی صادر کند، آن احکام تأسیسی نیستند، بلکه در واقع تأیید حکم عقل، تأکید و ارشاد به آنند. گرچه احکام و گزاره‌های اخلاقی ناظر به عمل و رفتار آدمی، عمومیت داشته، هم اعمال قلبی و جوانحی و هم اعمال بدنی و جوارحی را در برمی‌گیرند، نقش عقل دربارهٔ آن گزاره‌ها، همچون نقش عقل دربارهٔ گزاره‌های نظری و غیر مرتبط با اعمال، از سنخ ادراک است، نه از سنخ حکم. در واقع، عقل رابطه‌ای بایسته یا شایسته یا... میان فعلی از افعال انسان و پیامد آن فعل را درک می‌کند. بایدها و نبایدها، خوب‌ها و بدها، شایسته‌ها و ناشایسته‌ها و مانند آن‌ها تعبیرهایی‌اند که از آن رابطه‌ها حکایت می‌کنند.

مطلب فوق به توضیح بیش‌تری نیاز دارد که مجال دیگری می‌طلبد؛ اما در اینجا به اختصار آن‌را شرح می‌دهیم: قضایای اخلاقی احکامی ناظر به رفتار و افعال اختیاری انسان‌اند. پاره‌ای از افعال انسان، نظیر گردش خون و عملکرد دستگاه گوارش، غیراختیاری است، اما بخش عمده‌ای از افعال و رفتارهای او ارادی و اختیاری است. افعال غیراختیاری انسان در اخلاق مورد بحث نیست و به حسن یا قبح، خوبی یا بدی، بایسته یا نبایسته و... متصف نمی‌شود؛ از این‌رو، موضوع گزاره‌های اخلاقی رفتارها و افعال اختیاری انسان است. البته باید توجه داشت که اعمال و رفتارهای اختیاری انسان نیز، در حد خویش، بدون لحاظ دیگری موضوع قضایای اخلاقی قرار نمی‌گیرند. از باب نمونه، حرکت دست و سخن گفتن به خودی خود به خوبی یا بدی و... متصف نمی‌شوند؛ بلکه هنگامی این‌گونه افعالِ اختیاری به خوبی یا بدی متصف می‌شوند که در آن‌ها جهت خاصی لحاظ گردد. سخن گفتن، در حد خویش، ماهیتی خارجی است که تحت مقولهٔ کیف می‌گنجد و از اقسام کیف مسموع به شمار می‌آید. این فعل از آن جهت که به عمد و از سَرِ اختیار صادر می‌شود و گوینده می‌داند مفاد آن مطابق با واقع است صادق و خوب است، و از آن جهت که می‌داند با واقع مطابق نیست، کذب و بد است؛ چنان که ضرب و حرکت دست فی حد نفسه نه خوب است و نه بد، اما اگر برای تربیت یا قصاص باشد عدل و خوب است و اگر به منظور ایذا و آزار دیگران باشد، ظلم است و بد. حاصل آنکه گزاره‌های اخلاقی احکامی ناظر به رفتار و افعال اختیاری انسان‌اند و افعال اختیاری انسان با لحاظ جهت ویژه‌ای در آن‌ها موضوع

گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند؛ چنان‌که در محمول‌های آن‌ها نیز رابطهٔ خاصی که میان افعال اختیاری انسان و نتایج آن وجود دارد، در نظر گرفته می‌شود و از آن به شایسته یا ناشایسته، بایسته یا نبایسته، خوب یا بد و مانند آن‌ها تعبیر می‌شود.

بدین‌سان، از یک‌سو، قضایای اخلاقی احکامی ناظر به رفتارها و افعال اختیاری انسان‌اند، و از سوی دیگر، رفتارها و افعالی که از انسان سر می‌زند بر اهداف او مبتنی است و او هدف خاصی را از انجام آن فعل در نظر دارد. هر گاه افعال را از جهت ارتباط آن‌ها با هدف‌های مطلوب در نظر بگیریم، مفهوم «ارزش» از آن انتزاع می‌شود، و هرگاه آن‌ها را از نظر رابطه‌ای که میان افعال و نتایج وجود دارد، در نظر بگیریم، مفاهیمی نظیر شایسته، بایسته، واجب و... از آن‌ها گرفته می‌شود.

از آنجا که اصول و احکام کلی اخلاق قضایایی با چنین ویژگی‌ای هستند، می‌توان آن‌ها را قضایایی فلسفی دانست و از آنجا که گزاره‌هایی فلسفی‌اند، استدلال‌پذیر بوده، می‌توان آن‌ها را با براهین عقلی اثبات کرد. البته این سخن نه بدان معناست که همهٔ احکام اخلاقی، حتی فروع و جزئیات، را می‌توان از طریق براهین عقلی شناخت و اثبات کرد؛ زیرا فروع و جزئیات اخلاق به دلیل پیچیدگی و کثرت متغیرها و عدم احاطه بر همهٔ ابعاد آن‌ها از طریق عقل قابل شناخت نیست و در این‌گونه موارد باید به وحی استناد کرد.

با توجه به آنچه گفته شد، اقامهٔ برهان عقلی در احکام و گزاره‌های کلی اخلاقی ممکن است، و می‌توان آن‌ها را با توجه به ملاک‌های حقیقی مبرهن ساخت و برای آن‌ها برهان اقامه کرد یا آن‌ها را از مبادی برهان قرار داد. اما اینکه منطق‌دانان این‌گونه قضایا را از مشهورات دانسته و آن‌ها را مقدماتی تلقی کرده‌اند که در جدل به کار می‌آید و نه در برهان، به این دلیل است که این قبیل گزاره‌ها قیود ویژه‌ای دارند که معمولاً در کلام مطرح نمی‌شوند و آنگاه که به صورت مطلق به کار می‌روند از مشهورات هستند؛ اما اگر قیود و ملاک‌های آن دقیقاً لحاظ گردد و در کلام مطرح شود، این‌گونه گزاره‌ها برهانی بوده، نه جدلی؛ و می‌توان نتایج آن‌ها را مقدمهٔ براهین دیگر قرار داد.[۴]

نتیجه آنکه احکام کلی اخلاقی، گزاره‌ها و معرفت‌هایی پیشین‌اند که در این‌گونه گزاره‌ها عقل

رابطهٔ میان افعال اختیاری و نتایج آن‌ها را در نظر می‌گیرد و همچون گزاره‌های فلسفی ضرورت، وجوب، شایستگی و بایستگی آن‌ها را درک می‌کند. اما جزئیات و فروع اخلاقی از راه وحی یا الهام شناخته می‌شوند. از این رو، با اعتبار ابزار مرجعیت، یعنی اعتبار گفتار و کردار معصوم ﷺ، می‌توان به نحو پسین به گزاره‌ها و احکام اخلاقی معرفت یافت. از آنجاکه در این عصر ارتباط ما با معصوم ﷺ از طریق واسطه‌هاست، در شناخت این دسته از گزاره‌ها و معرفت‌های اخلاقی، افزون بر حواس شنوایی و بینایی، دلیل نقلی نیز نقش دارد. بدین‌سان، دسته‌ای از گزاره‌های اخلاقی به نحو پیشین شناخته می‌شوند و عقل به تنهایی توان شناخت آن‌ها را دارد و دسته‌ای از آن‌ها را که احکام فرعی و جزئی اخلاقی‌اند، از طریق پیامبر و امام، به دلیل ارتباط آن حضرات با وحی یا الهام، می‌توان شناخت. اکنون به این مسئله می‌رسیم که شناخت گزاره‌های اخلاقی چه نوع معرفتی است؟ آیا معرفتی یقینی است یا غیریقینی، و در صورت یقینی بودن، کدام‌یک از اقسام معرفت‌های یقینی است؟ مسئلهٔ مزبور یکی از پرسش‌های اصلی است که در این مقاله به پاسخ آن اهتمام داریم، و در ادامهٔ بحث، به آن خواهیم پرداخت.

احکام

بخش عمده‌ای از دین را، که ناظر به رفتار و عمل است، احکام تشکیل می‌دهد. از نظر ابزار شناخت، احکام به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. دسته‌ای از احکام را، افزون بر وحی و الهام، از طریق عقل نیز می‌توان شناخت؛

۲. دسته‌ای از احکام را، افزون بر وحی و الهام، از راه حواس نیز می‌توان شناخت؛

۳. دسته‌ای از احکام را تنها از طریق وحی و الهام، و نه از راه حواس یا عقل، می‌توان شناخت.

آشکار است که گزاره‌های دستهٔ دوم و سوم پسین بوده، معرفت به آن‌ها از راه حواس و مرجعیت، یعنی شنیدن گفتار یا مشاهدهٔ رفتار معصوم، اگر او در دسترس باشد، و از راه حواس و مرجعیت و دلیل نقلی، یعنی اخبارِ واسطه‌ها از معصوم، در صورت در دسترس نبودن یا غیبت او

ممکن است. در هر صورت، داوری در باب میزان اعتبار و یقینی بودن این‌گونه گزاره‌ها، بر اعتبار حواس و ادلهٔ نقلی و یقین‌بخش بودن آن‌ها مبتنی است.

اما داوری در باب پسین یا پیشین بودن دستهٔ اول، یعنی گزاره‌های ناظر به بخش احکام که آن‌ها را، افزون بر وحی یا الهام، از طریق عقل نیز می‌توان شناخت، آسان نیست و دقت افزون‌تری می‌طلبد. با نگاهی به این‌گونه گزاره‌ها و تأمل در ویژگی‌ها و انواع آن‌ها می‌توان به پاسخ این مسئله دست یافت. کلید پاسخ، تفکیک میان مستقلات عقلی و غیر مستقلات عقلی است. توضیح آنکه این دسته از احکام و گزاره‌ها اگر صرفاً از مقدمات عقلی محض استنتاج شوند، آشکار است که در این صورت، پیشین بوده، ویژگی گزاره‌ها و معرفت‌های پیشین بر آن‌ها بار می‌گردد؛ زیرا تعریف و معیار پیشین بودن بر آن‌ها صادق است. اما اگر همهٔ مقدماتی که از آن‌ها استنتاج می‌شوند، عقلی محض نباشند، بلکه برخی از شریعت گرفته شده باشند، در این صورت، پسین، و نه پیشین، هستند. غیر مستقلات عقلی به دلیل این که از مقدمات عقلی محض استنتاج نمی‌شوند، بلکه در پاره‌ای از مقدمات وامدار شریعتند، پیشین تلقی نمی‌شوند.

البته لازم است خاطرنشان کنیم که شمار احکامی از دین که مستقل عقلی‌اند و صرفاً از مقدمات عقلی محض استنتاج می‌شوند، بسیار اندک است و شاید نمونهٔ منحصر به فرد آن حُسن عدل باشد. این حکم شرعی از قیاسی استنتاج شده است که مقدمات آن بدین شرح‌اند:

۱. عدل عقلاً خوب است؛

۲. هر چه عقلاً خوب است شرعاً نیز خوب است.

∴ عدال شرعاً خوب است.

ممکن است گفته شود احکام غیر مستقل (غیر مستقلات) نیز احکامی پیشین‌اند؛ زیرا هر یک از این احکام از استدلالی استنتاج می‌شود که نتیجه و برآیند آن حکمی پیشین است، هر چند یکی از دو مقدمه استدلال شرعی و پسین باشد. نظیر اینکه حکم در گزاره‌های بدیهی اولی عقلی و پیشین است، هر چند پاره‌ای از اجزا و مفاهیمی که گزاره از آن‌ها تکوّن یافته است از طریق حواس به دست آمده باشد. از این‌رو، پسین بودن یکی از مقدمات استدلال در احکام غیرمستقل

به پسین بودن نتیجه نمی‌انجامد. برای نمونه، به استدلال ذیل توجه کنید:

۱. افعالی نظیر نماز شرعاً واجب است؛

۲. هر فعلی که شرعاً واجب است، به دلیل ملازمه عقلی، مقدمه آن نیز شرعاً واجب است؛

∴ مقدمهٔ آن فعل نیز شرعاً واجب است.

گرچه مقدمهٔ اول از مقدمات استدلال فوق پسین است، برآیند آن پیشین است. بنابراین غیر مستقلات نیز احکامی پیشین‌اند، نه پسین.

به نظر می‌رسد در این بیان مغالطه‌ای روی داده و اجزا و مؤلفه‌های استدلال با اجزا و مقومات گزاره مقایسه شده و صرفاً از راه تمثیل و با بیانی تمثیلی از پسین بودن احکام غیرمستقل دفاع شده است. اگر دقت کنیم، خواهیم دید که احکام غیرمستقل با احکام و گزاره‌های تجربی (تجربیات) که بدون تردید پسین‌اند، مشابهت بیش‌تری دارند. در گزاره‌های تجربی، دست‌کم، گزاره‌های نظری تجربی، استدلال‌ها از مقدماتی تألیف شده‌اند که یکی از مقدمات آن‌ها گزاره‌ای تجربی و پسین، و مقدمهٔ دیگر که معمولاً کبراست، گزاره‌ای عقلی و پیشین است. در استدلال‌های احکام غیرمستقل نیز یکی از مقدمات، گزاره‌ای غیرعقلی و پسین است که با استفاده از ابزار حواس و اعتبار مرجعیت، یعنی اعتبار گفته و فعل معصوم، اعتبار می‌یابد؛ اما مقدمهٔ دیگر که معمولاً کبراست، گزاره‌ای پیشین است؛ یعنی گزاره‌ای که برای پذیرش و تصدیق مفاد آن عقل به ابزار دیگری، جز خود عقل نیاز ندارد. بدین‌سان، گزاره‌های نظری پسین معمولاً از استدلال‌هایی نتیجه می‌شوند که صغرای آن‌ها پسین و کبرای آن‌ها پیشین است؛ اما گزاره‌های پیشین نظری گزاره‌هایی هستند که عقل برای پذیرش و تصدیق مفاد آن‌ها به ابزار دیگری، جز خود، نیاز ندارد، و آن‌ها از استدلال‌هایی استنتاج می‌شوند که هر دو مقدمه‌شان پیشین و عقلی است. گزاره‌های نظری پسین معمولاً از استدلال‌هایی استنتاج می‌شوند که دست‌کم یکی از مقدماتشان پسین و غیرعقلی است و به رغم اینکه برخی از مقدمات آن‌ها پیشین است، به پسین بودنِ نتیجهٔ حکم می‌شود. از این‌رو، فلسفه به دو قسم تقسیم می‌گردد: ۱. فلسفهٔ قبل العلم؛ ۲. فلسفهٔ بعد العلم. مراد از علم در اینجا مفهومی معادل واژهٔ «Science» است. در فلسفهٔ بعدالعلم

از استدلال‌هایی استفاده می‌شود که برخی مقدمات آن پسین بوده، از علوم اقتباس شده است؛ در مقابل، در فلسفهٔ قبل‌العلم استدلال‌هایی به کار می‌رود که همهٔ مقدمات آن‌ها پیشین‌اند و از حواس و تجربه گرفته نشده‌اند. بدین ترتیب، احکام و گزاره‌های غیر مستقلِ عقلی، همچون گزاره‌های تجربی و گزاره‌های فلسفهٔ بعد العلم، احکام و گزاره‌هایی پسین‌اند؛ زیرا از استدلال‌هایی استنتاج می‌شوند که یکی از مقدمات آن‌ها پسین است.

بازگشت به مسائل اصلی

پس از بررسی مسائل مقدماتی و مشخص ساختن دیدگاه خود دربارهٔ آن امور، اکنون زمان آن است که به مبحث محوری این نوشتار بپردازیم؛ یعنی آیا می‌توان در دین به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص (یقین منطقی) دست یافت یا نه؟ و در صورت امکان، آیا تحصیل چنین مرتبه و درجه‌ای از معرفت در دین لازم است؟

ابتنای راه‌حل بر چند اصل

پیشاپیش لازم است به یاد آوریم که راه‌حل ما، بر امکان دستیابی به معرفت، اعم از معرفت دینی و غیردینی، و نفی شکاکیت در حوزه معرفت دینی مبتنی است؛ بلکه راه‌حل مزبور، این مسئله را پیش‌فرض قرار می‌دهد که در اسلام، ایمان دینی بر معرفت، اعم از حضوری یا حصولی، مبتنی است، و معرفت، شرط لازم ایمان ورزیدن است. از این‌رو، شعار پیروان اسلام این است که «بفهم تا ایمان بیاوری»، نه اینکه «ایمان بیاور تا بفهمی». نمی‌توان بدون معرفت، به پایه‌ها و اصول اعتقادی دین، ایمان آورد. هر قدر معرفت به آن اصول افزون گردد، طبعاً ایمان قوی‌تر می‌شود. بدین ترتیب، معرفت در پیدایش ایمان نقش دارد. انسان در صورتی ایمان می‌آورد که معرفت داشته باشد. البته معرفتْ علت تامه ایمان آوردن نیست و ممکن است انسان، به‌رغم دستیابی به معرفت، ایمان نیاورده، کفر ورزد: ﴿وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً﴾[5] سرّ آن این است که ایمانْ عملی جوانحی و قلبی است که بر اختیار انسان مبتنی است.

به تعبیر فلسفی می‌توان گفت معرفت شرط لازم ایمان است، اما شرط کافی نیست، و ایمان آوردن بر اختیار نیز مبتنی است. یعنی پس از معرفت، اگر انسان انتخاب و اختیار کند، ایمان خواهد آورد. از این‌رو، افراد بسیاری به‌رغم معرفت، ایمان نیاورده‌اند.

باید توجه داشت که مراد از معرفت، معرفت حضوری و حصولی است و این بحث به معرفت حصولی اختصاص ندارد. معرفت حضوری نیز شرط لازم ایمان است، نه علت تامهٔ آن؛ حتی اگر شخص به مرتبهٔ قوی و شدیدی از آن معرفت دست یابد؛ زیرا با دستیابی به معرفت حضوری نقش انتخاب و اختیار انسان منتفی نمی‌شود. البته هر قدر معرفت، به ویژه معرفت حضوری، قوی‌تر باشد، اقتضای بیش‌تری برای انتخاب و اختیار انسان یا هر فاعل انتخاب دیگر دارد. از این‌رو، در جای خود اثبات شده که به رغم اینکه علم ملائکهٔ مقرب شهودی و حضوری است، افعالشان اختیاری است.

مبتنی نبودن راه‌حل مسئله بر شناختاری بودن زبان دین

به نظر می‌رسد راه‌حل مسئله بر شناختاری دانستن گزاره‌های دین و معرفت‌بخشی زبان دین مبتنی نیست؛ هر چند از منظر ما گزاره‌ها و زبان دین معنادار و معرفت بخش‌اند و همچون معرفت‌های غیردینی به صدق و کذب متصف می‌شوند. توضیح آنکه بر اساس کاوش‌های فیلسوفان در حوزهٔ فلسفهٔ زبان، ساحت‌ها و نقش‌های زبان گوناگون است و زبان بشری تک‌ساحتی نیست.[۶] زبان دین نیز عملکردهای گوناگونی دارد. در حالی که در مواردی، نظیر عبادات و نیایش‌ها، زبان دینْ زبان عامل است، معرفت‌بخش و ناظر نیز هست. به تعبیر دیگر، زبان، افزون بر نقش کارکردی، نقش معرفتی نیز دارد و در بردارندهٔ اطلاعات و آگاهی است. از آنجا که زبان و گزاره‌های دین معنادار بوده، نقش معرفتی دارند، به صدق و کذب، حقیقت و خطا و مانند آن‌ها متصف می‌شوند. حتی اگر پاره‌ای از گزاره‌های دین را در بخش احکام تعبدی، نظیر «دو رکعت نماز صبح بخوان»، را کارکردی به شمار آورده، زبان آن‌ها را در این بخش زبان عامل بدانیم و بپذیریم که این‌گونه گزاره‌های تعبدیِ دین هیچ گونه نقش معرفتی ندارند، معرفت به

خود این گزاره‌ها و مرتبه یا درجهٔ معرفت به آن‌ها در مسائل مورد بحث می‌گنجد. نباید معرفت‌بخش نبودن پاره‌ای از گزاره‌های دینی را موجب خروج آن‌ها از بحث تلقی کرد.

۱. معرفت ممکن در دین

پیش‌تر کاربردها و اصطلاحات یا مراتب معرفت قضیه‌ای را شرح دادیم و گفتیم که آن‌ها عبارتند از: ۱. معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص؛ ۲. معرفت یقینی بالمعنی‌الخاص؛ ۳. معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم؛ ۴. معرفت ظنی. ظن نیز خود مراتبی دارد، که عالی‌ترینِ آن‌ها «ظن اطمینانی» نام دارد. ظن اطمینانی آن‌قدر به قطع و یقین نزدیک است که با علم عرفی و متعارف مساوق است. در هر صورت، نخستین مسئله این است که آیا دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در دین ممکن است یا نه؟ در صورت امکان دستیابی به چنین مرتبهٔ رفیعی از معرفت، آیا می‌توان در همهٔ بخش‌های دین به آن دست یافت یا نه؟ با توجه به مباحث مقدماتی‌ای که گذشت، پاسخ هر دو بخشِ این مسئله آسان است. از یک‌سو، به دلیل اینکه بخش‌هایی از گزاره‌های دین پیشین است، دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در این‌گونه گزاره‌ها ممکن است. در هر بخشی از دین که چنین گزاره‌هایی یافت شود، می‌توان در آن بخش به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص دست یافت. در بخش عقاید، مباحث خداشناسی، اعم از مسئلهٔ اثبات وجود خدا، توحید و یگانگی، علم، قدرت، حکمت، عدالت و صفاتی از این قبیل، عمدهٔ مباحث انسان‌شناسی ـ نظیر دو بُعدی بودن انسان، تجرد نفس و قوای ادراکی و تحریکی او ـ و در بخش اخلاق، اصول و گزاره‌های کلی‌اخلاقی دین و دربخش احکامْ احکام مستقل عقلی (مستقلات عقلی) معرفت‌هایی پیشین‌اند که می‌توان دربارهٔ آن‌ها معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص به دست آورد.

از سوی دیگر، به این دلیل که همهٔ گزاره‌های دین پیشین نیستند، بلکه شمار قابل توجهی از آن‌ها پسین‌اند، دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در باب این‌گونه گزاره‌ها بر این مبنا مبتنی است که ما دستیابی به چنین معرفتی را در باب گزاره‌های پسین ممکن بدانیم. از آنجا که مبادی گزاره‌های نظری پسینْ متواترات، حسیات، حدسیات و تجربیات هستند، و آن‌ها، جز

حسیات در صورت اقامهٔ برهان عقلی بر مفاد آن‌ها، مفید یقین و معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص نیستند، در گزاره‌های نظری پسین که بر حدسیات یا تجربیات یا متواترات مبتنی‌اند، نمی‌توان به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص دست یافت، بلکه تنها در گزاره‌های نظری پسین که بر حسیات مُبرهن مبتنی‌اند می‌توان معرفت مزبور را بدست آورد. در غیر این موارد، صرفاً می‌توان به یقین یا قطع روان‌شناختی و مظنه، اعم از اطمینان، علم متعارف و ظن غیر قوی، دست یافت.

حاصل آنکه دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در گزاره‌های پیشین دین ممکن است، اما در گزاره‌های پسین دین، جز حسیاتی که برهان عقلی بر مفاد آن‌ها اقامه شده و مبادی ثانوی تلقی می‌شوند، یا گزاره‌های نظری که به این‌گونه حسیات منتهی می‌شوند، دستیابی به چنین معرفتی ممکن نیست. برای نمونه، اگر استدلالی اقامه شود که یکی از مقدمات آن خبر متواتر باشد، به این دلیل که خبر متواتر مفید معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص نیست، استدلال یاد شده چنین معرفتی به دست نمی‌دهد و نتیجه‌ای که از آن استدلال حاصل می‌شود مرتبه‌ای نازل‌تر از یقین بالمعنی‌الاخص خواهد داشت. از این‌رو، لازم است خاطرنشان کنیم که عمده گزاره‌های نظری پسین در دین معمولاً از راه ادلهٔ نقلی به دست می‌آیند و ادلهٔ نقلی به لحاظ سند یا متواترند یا محفوف به قرینهٔ قطعی یا واحد؛ اما به لحاظ متن یا نص‌اند یا ظاهر. دلیل نقلی اگر به لحاظ سند متواتر یا محفوف به قراین قطعی، و به لحاظ متن نص باشد، قطع و یقین‌آور است، و گرنه مفید ظن خواهد بود. با توجه به آنچه گذشت، آشکار است که این یقین، یعنی یقینی که از راه استدلال‌ها و ادلهٔ نقلی حاصل می‌شود، یقین‌آور به معنای اخص نیست؛ چنان‌که خود متواترات که مبادی ثانوی هستند دلیل نقلی بوده، مفید یقین بالمعنی‌الاخص نیستند. در متواترات، احتمال خلاف عقلاً محتمل است؛ هر چند آن احتمال عادتاً از منظر عُقلا محتمل نیست. در یقین بالمعنی‌الاخص، احتمال خلاف باید صفر باشد. اگر احتمال خلاف رود، یقین به معنای اخص حاصل نمی‌شود؛ هر چند عُقلا و عرف به این‌گونه احتمال‌ها اعتنا نمی‌کنند و برای آن‌ها یقین و علم متعارف حاصل می‌شود.

۲. معرفت لازم در دین (اسلام)

تاکنون امکان دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در دین و گسترهٔ آن‌را بررسی کردیم و به این نتیجه رسیدیم که دستیابی به چنین معرفتی در بخش‌هایی از دین که گزاره‌های آن پیشین‌اند ممکن است. اما به این دلیل که بخش قابل توجهی از گزاره‌های دین پسین‌اند و دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص، دست‌کم، در بیش‌تر مسایل این حوزه ممکن نیست، اسلام در این‌گونه گزاره‌ها کسب معرفت نازل‌تری را خواسته است. این مرتبه، یا یقین بالمعنی‌الاعم (قطع روان‌شناختی) است که با جهل مرکب نیز می‌سازد، و یا علم متعارف است که احتمال خلافْ عقلاً در آن راه دارد؛ هر چند عرفاً و عادتاً احتمال خلاف در آن روا نیست و هرگونه احتمال خلاف غیرعادی مورد اعتنای عُقلا قرار نمی‌گیرد. بدین ترتیب، در بخش‌هایی از دین که نمی‌توان به معرفتِ یقینی بالمعنی‌الاخص دست یافت یقین بالمعنی‌الاعم، بلکه علم عرفی، کافی شمرده می‌شود. بلکه می‌توان گفت در صورت انفتاح باب علم، اعتبار پاره‌ای از ظنون خاص و در صورت انسداد باب علم، اعتبار ظن مطلق عقلاً بلااشکال است، و در آن جای بحث و مناقشه نیست. آنچه باید کانون بحث قرار گیرد مسئلهٔ دوم است.

اکنون به مسئلهٔ دوم می‌پردازیم و بررسی می‌کنیم که آیا از منظر اسلامْ تحصیل معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در بخش‌هایی از دین که دستیابی به این‌گونه معرفت‌ها ممکن است، لازم و واجب است؟ اسلام در این بخش‌ها از ما چه نوع معرفتی را خواسته و بر ما تحصیل چه نوع معرفتی را لازم کرده است؟ آیا در این بخش‌ها نیز یقین بالمعنی‌الاعم یا علم متعارف (اطمینان) را کافی می‌داند؟

از آنجا که دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص مستلزم تحصیل و فراهم آوردن مقدمات بسیاری است که دستیابی به آن‌ها برای همگان ممکن نیست، و تنها شمار معدودی قدرت دستیابی به آن مقدمات و توانایی اقامهٔ برهان‌های مفید یقین بالمعنی‌الاخص را دارند، الزام و تکلیف همگان به تحصیل چنین معرفتی امری شاق و مستلزم حرج است. در اسلام، چنین

تکلیفی برداشته شده است. از این‌رو، در حوزهٔ عقاید و دیگر بخش‌هایی از دین که دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص ممکن است، اسلام دستیابی به یقین روان‌شناختی، بلکه علم متعارف و اطمینان، را کافی دانسته و صرفاً به لزوم تحصیل و دستیابی به علم متعارف و اطمینان اکتفا کرده است. با مروری بر نظریه‌های فقهای مسلمان و نگاهی به منابع اسلامی می‌توان بر این مدعا صحه گذاشت.(۷)

به رغم اینکه در مسئلهٔ «وجود خدا» می‌توان به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص دست یافت، برخی از استدلال‌هایی که در روایات این امر اقامه شده است، چنین معرفتی را به دست نمی‌دهند، بلکه اطمینان‌آورند. البته ظن غیراطمینانی فی نفسه معتبر نبوده، در حکم شک است. صرفاً پاره‌ای از ظنون که از راه‌های خاصی به دست می‌آیند، نظیر خبر واحد و ظواهر، به دلیل اینکه به دلیل‌های یقینی مستندند، اعتبار دارند. محض نمونه، ادلهٔ اربعه، کتاب و سنت متواتر و اجماع و عقل، بر اعتبار و حجیت اخبار واحد، که مفید ظن هستند، دلالت دارند. بدین‌سان، اعتبار ظنون خاص یا امارات ریشه در اعتبار یقین و قطع دارد و اعتبار آن‌ها به اعتبار یقین و قطع مستند است. آشکار است که این ادله، یعنی دلیل‌هایی که بر اعتبار خبر واحد دلالت دارند، مفید معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم بوده، یقین روان‌شناختی در پی می‌آورند.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان در عبارتی کوتاه پاسخ را خلاصه کرد: معرفت مورد لزوم در دین حجت است. از واژهٔ «حجت» معنا و مفهوم اصولی آن‌را اراده می‌کنیم؛ یعنی دلیلی که در صورت مطابقت با واقع منجِّز و در صورت مخالفت با واقع معذِّر باشد، و چنین دلیلی، هم شامل قطع روان‌شناختی و هم شامل علم متعارف (اطمینان) است؛ بلکه شامل ظن‌های غیراطمینانی که به دلیل یقینی مستند می‌شوند نیز می‌گردد.

به بیان دقیق‌تر، معرفت مورد لزوم در دین حجت نامیده می‌شود، و حجت دلیلی است که عُقلا، بر اساس منطق محاوره و گفتمان خود، آن‌را معتبر بدانند. از این‌رو، می‌توان گفت منطق اسلامْ منطق عُقلاست که مبنای احتجاج و استدلال در آن گفتمان عقلایی است. از منظر

معرفت‌شناسی دینی، لازم است در دین به ابزاری مجهز باشیم که بتوانیم با آن احتجاج کنیم. آن وسیله دلیل‌هایی هستند که عُقَلا معتبر می‌شمارند. از این‌رو، افزون بر یقین بالمعنی‌الاعم، اطمینان و علم متعارف نیز از منظر عُقَلا قابل احتجاج است و اصولاً معیشت، زندگی، عقیده، عمل، نظام فردی و اجتماعی مردم بر اساس همین نوع معرفت سامان یافته و استوار گشته است، و این روش و بنای عقلایی، همچون بنای آن‌ها در حجیت پاره‌ای از ظنون خاص، نظیر خبر ثقه و ظواهر، مورد امضای شارع قرار گرفته است.

دیدگاه متفکران مسلمان در این مسئله

گرچه بیش‌تر متفکران مسلمانْ مسئلهٔ «معرفت لازم و کافی در دین» را به طور مستقل و جداگانه مطرح نکرده‌اند، می‌توان دیدگاه آنان را در دانش‌هایی همچون کلام، فقه و اصول فقه و در ضمن مباحثی نظیر لزوم استدلال و کسب علم، مشروعیت تقلید در عقاید دین، مباحث حجت، اعم از قطع و ظنون معتبر، یافت.

در هر صورت، با مراجعه به فتاوای فقها در مسائل گوناگون تقلید، به این نتیجه می‌رسیم که همهٔ آنان در عقاید دین صرفاً علم و یقین را معتبر می‌دانند، نه مرتبه‌ای نازل‌تر از آن را. بدین‌سان، گرچه ایشان در مقام بیان گسترهٔ تقلید و مشروعیت یا عدم مشروعیت آن در عقاید هستند، تصریح کرده‌اند که در عقاید یقین معتبر بوده، و اصول اعتقادی دین بر علم و یقین مبتنی است. با این حال، آنان به طور مستقل به این مسئله نپرداخته‌اند که منظور از یقین و علم مورد لزوم در حوزهٔ عقاید چیست؟ آیا کسانی که مشروعیت تقلید در اصول اعتقادی دین را نفی کرده‌اند، از واژه «یقین»، یقین بالمعنی‌الاخص را اراده کرده‌اند و کسانی که به جواز تقلید در حوزه اعتقادی دین فتوا داده‌اند، یقین بالمعنی‌الخاص را منظور داشته‌اند؟ این مسئله در خور دقت و تأمل بیش‌تری است. شاید بتوان استظهار کرد که مراد فقها از علم و یقین در عبارت‌های یاد شده، علم متعارف (اطمینان) و حداکثر یقین بالمعنی‌الاعم (یقین روان‌شناختی) است. در میان مراجع

معاصر، تنها آیت‌الله حسین مظاهری به صراحت در این باره سخن گفته است. ایشان معتقد است که در عقاید، اطمینان (علم متعارف) کفایت می‌کند:

«مسلمان باید به اصول دین اطمینان داشته باشد و در احکام غیرضروری یا باید مجتهد باشد... یا از مجتهد تقلید کند یا از راه احتیاط به وظیفه خود عمل نماید که اطمینان پیدا کند.»[۸]

بلکه می‌توان گفت تقیید دلیل به «دلیلِ فراخورِ حال خویش» در عبارت آیت‌الله مکارم و لازم دانستن چنین دلیلی در عقاید دین بدین معناست که از منظر ایشان، در عقاید دین اطمینان و علم متعارف کافی است. با این حال، تعبیر فوق با یقین بالمعنی‌الاعم (قطع روان‌شناختی) نیز سازگار است و ممکن است مراد ایشان از دلیلِ فراخورِ حال، دلیلی باشد که برای شخص یقین بالمعنی‌الاعم به بار آورد، نه اطمینان و علم عرفی.

در هر صورت، جای تردید نیست که فقها در حوزهٔ اصول اعتقادی دین، دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص را لازم نمی‌دانند و یقین بالمعنی‌الاعم، بلکه برخی به صراحتْ علم متعارف و اطمینان، را کافی می‌شمارند. اما در حوزهٔ احکام، پاسخ مسئله آسان‌تر است. با نگاهی گذرا به ابواب مختلف فقه می‌توان نتیجه گرفت که فقها در حوزهٔ احکام، اطمینان و علم متعارف را کافی دانسته و به این امر تصریح کرده‌اند. از باب نمونه، با تتبع در مسائل اجتهاد و تقلید به این حقیقت بر می‌خوریم که شناخت شرایط و ویژگی‌های مرجع تقلید، از جمله اعلمیت، عدالت و پارسایی، و نیز شناخت فتاوای او، بر اطمینان و علم متعارف ابتنا یافته و فقها دستیابی به اطمینان و علم متعارف را کافی دانسته‌اند، و بلکه می‌توان مشاهده کرد در مواردی به مظنه، در صورتی که به علم متعارف مستند باشد، اکتفا کرده و آن‌را کافی و معتبر شمرده‌اند.[۹]

متکلمان مسلمان همچون حکما به این مسئله نپرداخته‌اند. آنان به رغم اینکه در باب «نظر و لزوم اکتساب معرفت» به تفصیل سخن گفته و بر امکان دستیابی به معرفت و علم پای فشرده‌اند،[۱۰] از مسئلهٔ «معرفت لازم و کافی در دین» غفلت ورزیده‌اند.[۱۱] البته شاید بتوان از گفتار فیض کاشانی در *علم الیقین* و نیز کیفیت استدلال‌های وی برای اثبات وجود خداوند

استظهار کرد که ایشان به این مسئله توجه کرده و قیل و قال‌های کلامی را برای این مهم کافی ندانسته و از این‌رو، به استدلال‌های ساده و روشن در متون دینی، قرآن و احادیث، استناد کرده است.(۱۲)

فخر رازی می‌گوید جماعتی به نام سُمنیه دستیابی به معرفت یقینی را از طریق استدلال مطلقاً ناممکن شمرده‌اند، آنان معتقدند از طریق تفکر و استدلال نمی‌توان به علم دست یافت؛ چنان‌که پاره‌ای از ریاضی‌دانان، به رغم اینکه پذیرفته‌اند در ریاضیات، اعم از حساب و هندسه، می‌توان با فکر و استدلال به علم و معرفت یقینی دست یافت، دستیابی به علم و معرفت را از راه فکر و استدلال در حوزهٔ الهیات و کلام انکار کرده‌اند. ایشان بر آنند که در حوزهٔ الهیات و کلام صرفاً می‌توان به ظن رسید و از باب اینکه اولی و شایسته‌تر چنین است داوری کرد، نه اینکه به ضرورت و یقین چنین است. فخر رازی هر دو ادعا را مردود و خودمتناقض شمرده و معتقد است که در حوزهٔ الهیات و کلام، همچون دیگر حوزه‌ها، دستیابی به یقین ممکن است.(۱۳) از این گفته برمی‌آید که معرفت یقینی در الهیات و اصول اعتقادی دین ممکن است و می‌توان از راه استدلال برهانی در این حوزه به یقین بالمعنی‌الاخص دست یافت. اما سخن وی به این مسئله که آیا معرفت لازم و کافی در دین نیز همین مرتبه از معرفت است یا به معرفت نازل‌تری اکتفا شده، اشاره‌ای ندارد و دربارهٔ آن ساکت است.

فقها و اصولیان بسیاری را می‌توان یافت که به این مسئله، یعنی لزوم دستیابی به علم و یقین در اصول اعتقادی دین، اهتمام داشته و به آن پرداخته‌اند؛ بزرگانی همچون شیخ طوسی در *عدةالاصول*،(۱۴) شهید اول در *الفیه*،(۱۵) شهید ثانی در *المقاصد العلیة*،(۱۶) و *المعالم*،(۱۷) علامه حلی در *نهایةالوصول*(۱۸) و *الباب الحادی عشر*،(۱۹) شیخ بهائی در *الزبدة*،(۲۰) محقق اردبیلی در مجمع *الفائده*،(۲۱) نراقی در منهاج الاحکام و *انیس الموحدین*،(۲۲) محقق اول در *المعارج*،(۲۳) محقق ثانی(کرکی) در *الرسالة الجعفریة*(۲۴) و آقا جمال‌الدین خوانساری در *مبدأ و معاد*(۲۵)، بلکه حسن بن علی الحلبی در *اشارة السبق*(۲۶) و اما تقریباً همه آن‌ها، همچون

متکلمان و حکما، در طرح این مسئله به طور عمده متوجه مسئلهٔ مشروعیت تقلید در اصول اعتقادی دین بوده، در نهایت برخی اعتبار و کفایت ظن را در اصول اعتقادی نیز بررسی کرده‌اند، ولی به این مهم نپرداخته‌اند که در صورت لزوم دستیابی به علم و یقین و عدم کفایت ظن، یا در صورت لزوم دستیابی به معرفتی که از راه استدلال حاصل می‌شود و عدم اعتبار معرفتی که از راه تقلید به دست می‌آید، مراد آنان از علم چیست؟

در هر صورت، از جمله فقهای برجسته‌ای که به طور مشروح این مسئله را طرح و بررسی کرده و عنوانی بدان اختصاص داده و با تتبع در گفته‌های فقهای شیعه، نظریه‌های آنان را گردآوری و دسته‌بندی کرده است، شیخ مرتضی انصاری است. او در باب اصول اعتقادی دین دستیابی به علم را از هر راهی که حاصل شود، چه از راه استدلال و نظر و چه از راه تقلید، معتبر می‌شمارد و ظن را کافی نمی‌داند.(۲۷) با دقت در کلمات شیخ(۲۸) می‌توان استظهار کرد که مراد وی از علم، جزم (یعنی معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم یا یقین روان‌شناسانه) است. مرحوم محمدرضا مظفر نیز همین نظر را برگزیده است.(۲۹)

به رغم اینکه شیخ انصاری مسئلهٔ «اعتبار ظن در اصول اعتقادی دین» را به صراحت طرح کرده و نظریه‌های مختلف را در این مسئله به خوبی گرد آورده است، و به رغم اینکه به مبحث میرزای قمی در *قوانین* توجه داشته و از آن بسیار بهره برده است، به صراحت مسئلهٔ مورد بحث، یعنی منظور از معرفت لازم و کافی، را مشخص نساخته و صرفاً نظریه‌ها را، به ویژه نظریهٔ عده‌ای که دستیابی به علم را لازم شمرده‌اند، نقل کرده است. وی همچنین این بحث را مطرح نکرده که آیا مراد کسانی که دستیابی به علم را لازم می‌دانند معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص است یا معرفت یقینی بالمعنی‌الخاص یا معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم، یعنی مطلق جزم، یا علم متعارف و اطمینان؟ البته، چنان که خاطرنشان شد، می‌توان بر اساس شواهدی در کلام ایشان دریافت که مراد از علم، مطلق جزم، یعنی معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم، است.

اما باید پرسید چرا اطمینان و علم متعارف کافی نیست. افزون بر نظریه‌های شش‌گانهٔ مزبور

در عبارات شیخ انصاری و نظریهٔ کسانی که علم را شرط کرده‌اند، می‌توان نظریهٔ دیگری را به آن‌ها افزود، و آن اینکه علم متعارف (اطمینان) نیز معتبر و کافی است. همچنین باید بررسی کرد که آیا علم متعارف باید از راه نظر و استدلال به دست آید یا اگر از راه تقلید نیز حاصل شود، معتبر و کافی است؟

محقق نائینی مسئلهٔ «اعتبار ظن در اصول اعتقادی دین» را مطرح کرده و با روشن دانستن پاسخ آن، به سرعت از آن گذشته است. از منظر ایشان آشکار است که ظن دربارهٔ اصول اعتقادی دین معتبر نیست و باید به علم دست یافت.(۳۰) در هر صورت، ایشان مشخص نکرده که از علم کدام معنا را اراده کرده است. محقق عراقی نیز گرچه مسئلهٔ «اعتبار ظن در اصول اعتقادی دین» را طرح کرده، به این بحث نپرداخته است.(۳۱)

به این ترتیب، بر اساس جست‌وجوی ما، متفکران مسلمان به روشنی به این مسئله نپرداخته‌اند که معرفت لازم و کافی در دین چیست. در میان متکلمان شیعه، تنها کسی که به صراحت به این مسئله پرداخته و دیدگاه خود را روشن ساخته، آیت‌الله سید علی قاضی طباطبائی است، و در میان اصول شیعه، تنها کسی که در اثر اصولی خود به تفصیل و جداگانه به این‌مسئله پرداخته محقق قمی است. دیدگاه آن دو در این مسئله با یکدیگر متنافی است. شهید قاضی طباطبائی در اصول اعتقادی دین، دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص را لازم می‌شمارد، اما محقق قمی جزم و بلکه علم متعارف را کافی می‌داند. اکنون به شرح و ارزیابی نظریهٔ این دو اندیشمند می‌پردازیم.

نظریهٔ قاضی طباطبائی

شهید قاضی طباطبائی به صراحت می‌گوید که در حوزهٔ عقاید لازم است که علم و یقین تحصیل کرد، و منظور از علم، معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص است: «المراد بالمعرفة، العلم الخاص و هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت.»(۳۲)

بدین‌سان، از منظر ایشان اصول اعتقادی پنج‌گانهٔ تشیع بر علم و یقین مبتنی است، و تمسک به تقلید به این دلیل که مفید چنین مرتبه‌ای از علم و معرفت نیست، در عقاید، نامشروع است. وی بر این ادعا، چنین استدلال می‌کند: انسان با مشاهدهٔ دیدگاه‌ها و نگرش‌های مختلف، یا به هیچ یک از آن‌ها ملتزم نمی‌شود و بی‌اعتقاد می‌ماند یا به همهٔ آن نگرش‌ها گردن می‌نهد و ملتزم می‌شود، یا بدون مرجح به بعضی از آن‌ها تن در می‌دهد و صرفاً بعضی از آن‌ها را می‌پذیرد و یا پذیرش و قبول او بر اساس دلیل و مرجحی است و با دلیل به برخی از آن نگرش‌ها و دیدگاه‌ها گردن می‌نهد و آن‌ها را می‌پذیرد. آشکار است که در میان این شق‌های چهارگانه، شق اول باطل است و ما مکلفیم برای دستیابی به معرفت تلاش کنیم. شق دوم مستلزم این است که انسان به نگرش‌های متنافی و متناقض با یکدیگر گردن نهد و چنین امری ممکن نیست؛ شق سوم نیز باطل است؛ زیرا ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. بدین‌سان، تنها شق چهارم، که در آن با دلیل و مرجحی یکی از آن نگرش‌ها پذیرفته می‌شود، ممکن بوده، محال نیست. آن مرجح، علم و یقین بالمعنی‌الاخص است، اما ظن همچون شک بوده، اعتباری ندارد.

بدین ترتیب، از منظر ایشان تقلید در اصول اعتقادی مشروع نیست؛ زیرا تقلید مفید ظن است، و ظن، در حکم شک است و هیچ‌گونه اعتباری ندارد. حتی اگر تقلید مفید علم باشد ـ که بسیاری از تقلیدها چنین‌اند ـ مشروع نیست؛ زیرا علمی که از تقلید حاصل می‌شود؛ علم عادی و متعارف است. علم عادی همان اطمینان و ظن اطمینانی است. از این‌رو، خلاف در آن راه دارد و حال آنکه در اصول اعتقادی علم یقینی مطلوب است؛ علمی که احتمال خلاف در آن روا نیست. مهم این است که علم یقینی حاصل شود و چون با تقلید این علم حاصل نمی‌شود، مشروع نیست. البته اگر تقلید مفید چنین مرتبه‌ای از معرفت باشد می‌توان در اصول دین بدان استناد کرد. اما تقلید از به دست دادن چنین مرتبه‌ای از معرفت ناتوان است.[۳۳]

از استدلال فوق نتیجه گرفته‌اند که در اصول اعتقادی دین، دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص لازم است؛ اما این استدلال چنین نتیجه می‌دهد یا برآیند دیگری دارد؟ به نظر

می‌رسد با این استدلال، حداکثر اثبات می‌شود ظن اطمینانی (اطمینان)، که همان علم متعارف است، در اصول اعتقادی دین کافی نیست. معرفت لازم و کافی در اصول اعتقادی دین، یقین روان‌شناختی یا مطلق جزم است.

این استدلال با یقین روان‌شناختی (معرفت یقینی بالمعنی‌الاعم) نیز سازگار است. از این‌رو، با کسب معرفت جزمی و یقین بالمعنی‌الاعم به اصول اعتقادی دین وظیفه و تکلیف معرفتی انجام می‌یابد. بدین‌سان، استدلال مزبور اثبات نمی‌کند که دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در اصول اعتقادی دین لازم است؛ به ویژه با توجه به اینکه خود پذیرفته‌اند اگر در اصول اعتقادی دین تقلید یقین‌آور باشد، این امر مشروع و کافی است.

ثانیاً، ایمان تودهٔ مردم مستند به معرفت است و معرفت آنان از دلیل حاصل شده است. آیا ادله‌ای که ایشان اقامه کرده‌اند و بر اساس آن‌ها معرفت به دست آورده، آن‌ها را مبنای ایمان خود قرار داده‌اند می‌تواند مفید یقین بالمعنی‌الاخص باشد؟ آیا به راستی آنان می‌توانند ادله‌ای را که مفید یقین بالمعنی‌الاخص است فهم کنند؟ با مراجعه به ادله‌ای که عموم مردم در اصول اعتقادی دین اقامه می‌کنند، و بلکه با مراجعه به بیش‌تر ادله‌ای که کتاب و سنت برای تودهٔ مردم ارائه کرده‌اند، در می‌یابیم که آن‌ها مفید علم متعارف یا حداکثر مطلق جزم (یقین بالمعنی‌الاعم) بوده، مفید معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص نیستند. اگر مردم به دستیابی به چنین معرفتی ملزم باشند، باید همهٔ آنان را غیرمؤمن یا دست‌کم از این نظر گناهکار بدانیم. آیا می‌توان چنین محذوری را پذیرفت؟

ثالثاً، اگر در منطق عُقلا، علم متعارف و اطمینان در مهامّ امور نیز حجت تلقی می‌شود، چرا از اعتبار آن در اصول اعتقادی دین سر باز می‌زنیم؟

رابعاً، افزون بر اینکه دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص برای همگان ممکن نیست، در همهٔ حوزه‌های معرفت دینی و گزاره‌های دین نمی‌توان به این‌گونه معرفت دست یافت.

در هر صورت، گرچه از منظر ما ایمان بر معرفت مبتنی است، مراد از معرفت و علم، اطمینان

یا عدم متعارف و حداکثر یقین بـالمعنی‌الاعـم (جـزم) است. ابـتنای ایـمان بـر معرفت یـقینی بالمعنی‌الاخص مستلزم تکلیف حرجی و شاق و موجب عسر است.

نظریهٔ محقق قمی

در برابر نگرش قاضی طباطبایی، که در اصول اعتقادی دین، دستیابی به‌یقین و عدم را لازم شمرده و به تصریح منظور از علم و یقین را بالمعنی‌الاخص دانسته است، میرزای قمی (۱۲۳۱ هـ ق) به صراحت و بارها لزوم دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص را نفی کرده و بـر کـفایت جـزم و عـلم متعارف (اطمینان) پای فشرده است. می‌توان گفت در میان متفکران مسلمان، تنها کسی که مسئلهٔ معرفت کافی و لازم در دین را جداگانه مطرح، و موضع خود را به روشنی تبیین کرده میرزای قمی است. ایشان در مهم‌ترین اثر خود، *قوانین*، سه مسئله را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

۱. آیا معرفت و شناخت خداوند واجب است؟

۲. بر فرض وجوب شناخت خداوند، آیا این وجوب، تکلیفی عقلی است یا شرعی؟

۳. با صرف نظر از اینکه وجوب شناختْ تکلیفی عقلی یا شرعی است، آیا این تکـلیف بـا تقلید نیز امتثال می‌شود یا لازم است شخص خود به اجتهاد پرداخته، استدلال کند؟ در صورت لزوم نظر و اجتهاد، آیا ظن کفایت می‌کند یا لازم است به قطع و یقین دست یابیم؟ اگر این نگرش را بپذیریم که دست‌یابی به قطع و یقین لازم است، آیا مطلق جزم کفایت مـی‌کند یـا ایـنکه لازم است به یقین مضاعف، یعنی جزم ثابت مطابق با واقع دست یابیم؟ و در صورت کافی دانستن دستیابی به مطلق جزم، آیا صادق و مطابق با واقع بودنِ آن لازم است یا نه؟[۳۴]

میرزای قمی در مقدمهٔ خود بر نقد استدلال به آیات، معنای یقین و عـلم را در قـرآن کـریم بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آن واژه‌هـا در قـرآن بـه مـعنای لغـوی بـه کـار رفـته‌انـد، نـه اصطلاحی، و از این‌رو، علم و یقین در قرآن به معنای جزم و زوال شک و عدم تـزلزل‌انـد، نـه اعتقاد جزمی ثابت مطابق با واقع؛[۳۵] و بلکه در نقد سوم خود بر استدلال به آیات، این ادعا را که

از واژه‌های «علم و یقین» در قرآن، یقین بالمعنی‌الاخص اراده شده است، مردود می‌شمارد و بر ادعای خود چنین استدلال می‌کند که معنای حقیقی این واژگان معنای لغوی است و نه اصطلاحی. از این‌رو، با وجود معنای حقیقی و فقدان قرینه بر خلاف، نمی‌توان از معنای حقیقی واژه‌ای دست کشید و آن‌را بر معنای مجازی حمل کرد. وی برای اثبات اینکه معنای حقیقی علم و یقین جزم است به خود قرآن استشهاد می‌کند.[۳۶]

ایشان در نقد تمسک به اجماعْ کسانی همچون شیخ طوسی، محقق اردبیلی و شیخ بهایی را بر می‌شمارد که در اصول اعتقادی دین، ظن را کافی دانسته‌اند، و بلکه شیخ بهایی مبتنی کردن اصول اعتقادی دین را بر یقین مشکل تلقی می‌کند.

افزون بر آن، محقق قمی خاطرنشان می‌سازد که حتی اگر تحصیل یقین در اصول اعتقادی دین را لازم و واجب تلقی کنیم، باید متوجه باشیم که دستیابی همهٔ اشخاص به یقین در همهٔ اعتقادات ممکن نیست؛ برخی توانایی دستیابی به آن‌را ندارند و نمی‌توانند از استدلال‌های یقین‌آور بهره گیرند؛ چنان‌که به پاره‌ای از مسائل، به دلیل ویژگی یا موقعیت خاصشان نمی‌توان معرفت یقینی یافت.

در هر صورت، محقق قمی، پس از طرح مسئلهٔ معرفت لازم در اعتقادات دینی، در چند جا تصریح می‌کند که تحصیل معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص، یعنی اعتقاد جزمی ثابت مطابق با واقع لازم نیست؛ زیرا دلیلی نداریم که اکتساب چنین مرتبه‌ای از معرفت لازم باشد؛ بلکه صرفاً اطمینان لازم است. اطمینان حالتی نفسانی است که با حصول آن نفس به طمأنینه می‌رسد. حالت فوق بر یقین بالمعنی‌الاخص یا یقین بالمعنی‌الاعم (جزم و یقین روان‌شناسانه) مبتنی نیست و بدان‌ها اختصاص ندارد؛ بلکه از راه اطمینان و علم متعارف نیز حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به دو مسئلهٔ اساسی در حوزهٔ معرفت‌شناسی دینی، یعنی امکان دستیابی به یقین

بالمعنی‌الاخص و لزوم تحصیل آن، باید گفت در بخش عقاید و احکام کلی اخلاقی و حقوقی دین، دستیابی به یقین بالمعنی‌الاخص ممکن است، و می‌توان آموزه‌های دینی را در این حوزه‌ها به روش معرفت‌شناختی مطلقی که برگزیده‌ایم ارزیابی کنیم. البته به خودی خود، در وضعیت عادی تحصیل چنین درجهٔ رفیعی از معرفت لازم نیست و می‌توان به اطمینان و علم متعارف در همهٔ بخش‌های دین، از جمله عقاید و اخلاق و مانند آن، اکتفا کرد. البته اگر کسی دچار شکاکیت شود و نتواند در آموزه‌های دین به علم متعارف و جزم دست یابد، می‌توان گفت عقل حکم می‌کند که برای رفع شک بکوشد؛ حتی اگر رفع شک او بر دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی‌الاخص در حوزه‌هایی مبتنی باشد که تحصیل چنین معرفتی در آن‌ها ممکن است.

پی‌نوشت‌ها

۱ـ ر.ک: محمد حسین‌زاده، *مبانی معرفت دینی*، (قم، مؤسسهٔ امام خمینی، ۱۳۸۰)، چ دوم، فصل اول.
۲ـ همان، فصل اول و نهم.
۳ـ ر.ک: همو، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، (قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، فصل نهم.
۴ـ ابن‌سینا، *الشفا (البرهان)*، تحقیق ابوالعلا عفیفی، (قاهره، الامیریه، ۱۳۷۵ ه‍ ق)، المقالة الاولی، الفصل الرابع.
۵ـ نمل (۲۷)، ۱۴.
۶ـ ر.ک: علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی(تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، ص ۲۷۸-۳۰۶
۷ـ منابع این مدعا، به تفصیل در ادامه بحث و هنگام شرح دیدگاه متفران مسلمان خواهد آمد.
۸ـ *توضیح المسائل*، مسئلهٔ ۱.
۹ـ *العروة الوثقی*، مسئله ۲۰ و... .
۱۰ـ فاضل مقداد، *اللوامع الالهیة*، (تبریز، بی‌نا، ۱۳۹۵ ه‍ ق)، ص ۷.
۱۱ـ حسن بن یوسف حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، المقصد الثانی، الفصل الخامس، المسألة الثانیة و العشرون / همو، *نهج الحق و کشف الصدق*، (قم، دارالهجرة، ۱۴۰۷ه‍ق)، ص ۴۹-۵۲ / همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، (قم، بی‌نا، ۱۳۷۴)، ص ۱۰۲-۱۱۴ / فاضل مقداد، *اللوامع الالهیة*، (تبریز، بی‌نا، ۱۳۹۶ ه‍ ق)، ص ۶-۱۲ / همو، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، (قم، مکتبة آیت‌الله المرعشی العامه، ۱۴۰۵ه‍ق)، ص ۱۰۴-۱۱۸ / ابوالحسن شعرانی، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، (تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱)، ص ۳۳۲ / محمدحسن مظفر، *دلائل الصدق*، ج ۱، (تهران، مکتبة النجاح، بی‌تا)، ص ۲۲۱-۲۳۰ / فخرالدین رازی، *المطالب العالی من العلم الالهی*، (بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ه‍ ق)، ج ۱.
۱۲ـ ر.ک: علم الیقین، فیض کاشانی، ج اول (قم، بیدار، بی تا)
۱۳ـ فخرالدین رازی، *المطالب العالی من العلم الالهی*، ج ۱ / نصیرالدین محمد طوسی، *نقد المحصل*، (تهران، دانشگاه تهران و مک‌گیل، ۱۳۵۹)، ص ۴۹-۵۱ / عضدالدین الایجی، *المواقف*، (بیروت، عالم الکتاب و...، بی‌تا)، ص ۲۴-۲۷ / فاضل مقداد، پیشین، ص ۸.
۱۴ـ شیخ طوسی، *عدةالاصول*، ج ۳، ص ۱۱۴-۱۱۷، (سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۱۵ـ *الألفیة و النفلیة*، ص ۳۸، (سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۱۶ـ *المقاصد العلیة*،(سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۱۷ـ *المعالم*، ص ۲۴۳، (سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۱۸ـ حسن بن یوسف حلی، *نهایة الوصول*، ص ۲۹۶، (سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۱۹ـ فاضل مقداد، *الباب الحادی عشر*، ص ۳، (سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۲۰ـ شیخ بهائی، *الزبده*، ص ۱۲۰، (سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۲۱ـ محقق اردبیلی، *مجمع الفائده*، ج ۲، ص ۱۸۳، (همان).
۲۲ـ نراقی، *منهاج الاحکام و انیس الموحدین*، ص ۳۹، (همان).
۲۳ـ *المعارج*، ص ۱۹۹-۲۰۰،(سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۲۴ـ *رسائل المحقق الکرکی*، ج ۱، ص ۸۰، (سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).
۲۵ـ آقاجمال‌الدین خوانساری، مبدأ و معاد، (تهران، نهضت زنان مسلمان،۱۳۵۹)، ص ۱۰-۱۱. البته می‌توان از

عبارت وی در صفحهٔ ۱۱ استظهار کرد که وی اطمینان را کافی می‌داند: «باید دانست که معرفت به این دلیل که در اصول دین ضروری است، لازم نیست که به نسق دلایل و ترتیب براهین باشد که میان علما معهود است؛ بلکه کافی است در آن فی‌الجمله دلیلی که خاطر به آن جمع شود... .»

۲۶ـ حسن بن علی الحلبی، *اشارة السبق*، ص ۱۴، (همان).

۲۷ـ مرتضی انصاری، *فرائد الاصول*، (قم، مجمع الفکرالاسلامی،۱۴۲۲ ه‍ ق)، چ دوم، ج ۱، ص ۵۶۹ـ۵۷۰.

۲۸ـ همان، ص ۵۷۲ـ۵۷۴.

۲۹ـ محمدرضا مظفر، *عقائد الامامیه*، مقدمه، (تهران، نینوا، بی‌تا).

۳۰ـ محمدعلی کاظمی، *فوائد الاصول*، (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ه‍ ق)، ج ۳، ص ۳۲۴.

۳۱ـ آقا ضیاء عراقی، *مقالات الاصول*، ص ۱۳۵ـ۱۳۹،(سی‌دی المعجم، نسخه سوم، ۱۴۲۲ ه‍ ق).

۳۲ـ *اللوامع الالهیه*، ص ۱۱، پاورقی.

۳۳ـ همان، ص ۶ و ۷، پاورقی ۱.

۳۴ـ میرزا ابوالقاسم قمی، *القوانین المحکمة فی الاصول*، ج ۲، ص۱۷۳: «و اعلم ان هیهنا مقامات:...».

۳۵ـ همان، ص ۱۷۶.

۳۶ـ همان، ص ۱۷۷.



منابع

- ابن‌سینا، *الشفا (البرهان)*، تحقیق ابوالعلا عفیفی، (قاهره، الامیریه، ۱۳۷۵ ه‌ق)، المقالة الاولی، الفصل الرابع؛
- الانصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، (قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۲هق)، الطبعة الثانیة، ج ۱؛
- الایجی، عضدالدین، *المواقف*، (بیروت، عالم الکتاب و ...، بی‌تا)؛
- السیوری الحلی، مقداد بن عبدالله، *اللوامع الالهیة*، (تبریز، بی‌نا، ۱۳۹۵ ه‌ق)؛
- ـــــ *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، (قم، مکتبة آیةالله المرعشی‌العامه، ۱۴۰۵ه‌ق)؛
- الشهید الاول، *الألفیة و النفلیة*، (سی دی المعجم، نسخه سوم، قم، ۱۴۲۲ ه‌ق)؛
- الشهید الثانی، *المعالم*، (سی دی المعجم، همان)؛
- ـــــ *المقاصد العلیة*، (سی دی المعجم، همان)؛
- الشیخ البهائی، *الزبدة*، (سی دی المعجم، همان)؛
- الطوسی، نصیرالدین، *نقد المحصل*، (تهران، دانشگاه تهران و مک‌گیل، ۱۳۵۹)؛
- العراقی، آقا ضیاء، *مقالات الاصول*،(سی دی المعجم، همان)؛
- العلامه الحلی، حسن بن یوسف، *نهایه الوصول*، (سی دی المعجم، همان)؛
- القمی، میرزا ابوالقاسم، *القوانین المحکمة فی الاصول*، چاپ سنگی؛
- المجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، (بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳) الطبعة الثانیة، ج ۳؛
- المحقق الاردبیلی، *مجمع الفائده*، ج ۲، (سی دی المعجم، همان)؛
- المحقق الاول، *المعارج*، (سی دی المعجم، همان)؛
- المحقق الکرکی، *رسائل المحقق الکرکی*، ج ۱، (سی دی المعجم، همان)؛
- المحقق النراقی، *منهاج الاحکام*، (سی دی المعجم، همان)؛
- المظفر، محمدرضا، *عقائد الامامیه*، مقدمه(تهران، نینوا، بی تا)؛
- الیزدی، السید محمدکاظم، *العروة الوثقی*، مسئله ۲۰؛
- باربور، ایان، *علم و دین*، بهاء الدین خرمشاهی(تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)؛
- حسین‌زاده، محمد، *مبانی معرفت دینی*، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰)، چ دوم؛
- ـــــ *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)؛
- خوانساری، آقاجمال‌الدین، *مبدأ و معاد*، (تهران، نهضت زنان مسلمان،۱۳۵۹)؛
- رازی، فخرالدین، *المطالب العالی من العلم الالهی*، (بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ه‌ق)، ج ۱؛
- شعرانی، ابوالحسن، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، (تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱)؛
- علامه حلی، ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، (قم، بی‌نا، ۱۳۷۴)؛
- ـــــ *نهج الحق و کشف الصدق*، (قم، دارالهجرة، ۱۴۰۷ه‌ق)؛
- کاظمی، محمدعلی، *فوائد الاصول*، (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ه‌ق)؛
- محقق طوسی، نصیرالدین، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن بن یوسف الحلی، (بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ ه‌ق)؛
- مظفر، محمدحسن، *دلائل الصدق*، ج ۱، (تهران، مکتبة النجاح، بی‌تا)؛